

Genèse des mouvements affectifs
dans la troisième partie de l'*Éthique* de SPINOZA

Présenté par Marion NAGY sous la direction de M. Patrick LANG

Séminaire de philosophie morale et politique

En licence 2 de philosophie à l'Université de Nantes

Année 2012-2013

Table des matières

Introduction	2
1. Présentation de l'auteur	2
2. <i>L'Éthique</i> et sa troisième partie	2
I. « De l'Origine et la Nature des affects »	4
1. Le « programme » de la préface : mathématisation et naturalisation des affects	4
2. Les affects : de la passivité naturelle à l'activité	5
3. Genèse des affects primaires et dérivés : nous sommes des êtres désirants	7
II. Mouvements affectifs et relations interindividuelles	8
1. Rôle de l'imagination et associations d'idées	8
2. <i>Imitatio affectuum</i>	9
Conclusion : un changement possible de la dynamique affective ?	11
Bibliographie	13

Introduction

1. Présentation de l'auteur

SPINOZA, issu d'une famille juive portugaise, est un philosophe hollandais né en 1632. Ayant grandi dans la communauté juive d'Amsterdam et y ayant suivi un cursus d'études hébraïques, il en est exclu en 1656. Il commence alors à fréquenter des cercles de cartésiens et de catholiques dissidents. Les travaux de DESCARTES, mais aussi ses propres écrits, font l'objet de discussions au sein de ces groupes. Il est à ce titre intéressant de noter que SPINOZA n'a publié qu'un seul ouvrage sous son nom de son vivant, les *Principes de la Philosophie de Descartes* (1663). L'*Éthique*, dont SPINOZA aurait cependant évoqué le projet dès 1661, appartient ainsi aux œuvres posthumes publiées l'année de sa mort, en 1677. Cette publication différée, et finalement réalisée après la mort de l'auteur, constituerait une mesure de prudence correspondant bien à SPINOZA dont le sceau était marqué de l'inscription « *Caute* ». En effet, la situation de tolérance religieuse qui prévalait aux Provinces-Unies jusqu'à la victoire en 1672 de Guillaume d'Orange sur les républicains que soutenait SPINOZA s'était détériorée et le pouvoir des pasteurs s'était quant à lui accru. De plus, la publication anonyme de son *Traité théologico-politique* en 1670 avait provoqué un véritable scandale, SPINOZA ayant rapidement été identifié comme son auteur. Il a ainsi renoncé, sur des conseils d'amis, à la publication de l'*Éthique* en 1675.

2. L'*Éthique* et sa troisième partie

Le titre complet de l'ouvrage, *Éthique démontrée selon l'ordre géométrique*, indique son genre en même temps qu'il laisse présager une lecture difficile, aride. SPINOZA l'introduit et le présente en effet comme un traité de Mathématique, dont l'exemple canonique reste, au XVIIe siècle, les *Éléments* d'Euclide, modèle qui n'avait cependant pas été exporté hors du domaine de la géométrie avant le XVIIIe. Pourquoi ce choix de présentation *more* ou *ordine geometrico* ? On pourrait peut-être proposer cette hypothèse : la méthode « géométrique » permettrait un effet de « système » avec l'idée d'une progression ordonnée dont l'objectif serait, à la fin, de clore en ayant effectivement démontré tout ce que l'on souhaitait démontrer selon une progression rigoureuse censée barrer l'accès aux erreurs de raisonnement. En ce sens, le choix de SPINOZA s'éclairerait

d'ailleurs par l'adéquation de la forme et du fond : l'*Éthique* est en effet un livre qui nous demande un effort et qui a vocation à nous rendre nous-mêmes, qui le lisons, actifs. SPINOZA veut ainsi nous y conduire, « comme par la main », jusqu'à l'objectif qu'il se fixe et qu'il nous fixe à nous qui relevons le défi : tendre vers rien de moins que la « béatitude » par un cheminement, étape par étape, dont le terme est l'activité et la connaissance véritable. SPINOZA part donc d'axiomes, postulats ou encore de définitions et construit son raisonnement à partir de ce socle d'énoncés élémentaires, raisonnement composé d'un réseau principal de propositions et d'un réseau secondaire, notamment représenté par les nombreux scolies qui enrichissent, commentent et illustrent les vérités établies par les propositions. Cette progression logique est retrouvée à la fois à l'échelle de l'ouvrage et à celle de ses parties. Ainsi, on pourrait considérer que l'*Éthique*, dans son ensemble, avance du Tout aux êtres singuliers, finis, intégrés dans ce Tout : la première partie traite ainsi de Dieu, de la substance, la deuxième de la nature et de l'origine de l'esprit, la troisième de l'origine et de la nature de affects, la quatrième de la servitude humaine et, enfin, la cinquième de la liberté humaine avec un retour à Dieu qui s'opère en fin d'ouvrage. En dehors de l'apparent mouvement circulaire par lequel on part de Dieu pour y revenir muni des acquis de l'ouvrage, on constate une avancée du plus général au plus spécifique. C'est cette même progression qui structure la troisième partie de l'ouvrage, partie centrale intitulée « De l'Origine et la Nature des affects ». S'ouvrant sur une préface qui précise son objet et son but, elle commence ensuite par des définitions et postulats avant de suivre un développement que l'on pourrait fractionner ainsi :

- I. Activité/passivité et introduction aux affects primaires et secondaires (propositions 1 à 11)
- II. Les relations à l'objet en général et les mécanismes de fixation sur l'objet : associations et temporalisation (propositions 12 à 18)
- III. La spécification de l'objet d'amour ou de haine et l'imitation affective (propositions 19 à 34)
- IV. Les conflits affectifs de l'échelle individuelle à celle de la collectivité (propositions 35 à 46)
- V. Précisions sur les variations affectives et les « flottements de l'âme » (propositions 47 à 57)
- VI. Introduction aux affects actifs (propositions 58 et 59)
- VII. Définition des 48 affects identifiés et définition générale des affects

I. « De l'Origine et la Nature des affects »

1. Le « programme » de la préface : mathématisation et naturalisation des affects

La présentation des phénomènes affectifs dans la troisième partie de l'*Éthique* semble inscrire SPINOZA dans la continuité des précédentes entreprises de schématisation des « passions ». L'annonce, en fin de préface, du « programme » de cette partie III, à savoir l'intention de traiter des affects « comme s'il était question de lignes, de plans ou de corps¹ », rappelle celle de DESCARTES : décrire les passions de l'âme « en physicien ». Il s'agit donc d'une partie de l'ouvrage dont la visée est descriptive et non pas prescriptive. Il ne sera pas posé de jugements de valeur au sein de cette présentation ordonnée. Par ailleurs, cette modélisation s'accompagne, suivant ainsi la progression logique de l'*Éthique*, d'une « naturalisation ». En effet, la préface témoigne d'une volonté de réinscrire les phénomènes affectifs dans l'ordre naturel. « Réinscrire » car SPINOZA se positionne ici, avec DESCARTES, d'ailleurs cité, contre les thèses qui autoriseraient que l'on pense les affects comme contre-nature, comme des perturbations ou encore comme des vices. Comme chez DESCARTES, les affects, ou « passions de l'âme » pour ce dernier, ne sont « pas des maladies de l'âme, comme chez les philosophes pour qui le corps et ses désirs stigmatisent le péché et la corruption de la nature humaine² ». SPINOZA réfute ainsi l'idée selon laquelle il y aurait un ordre de la nature auquel l'homme serait soustrait. Pour lui, l'homme n'est pas « un empire dans un empire » qui serait celui de la nature : toute chose, tout « mode fini », appartient nécessairement à l'ordre des phénomènes naturels. Pour le comprendre, il faut se souvenir des acquis des deux premières parties de l'ouvrage : dans une présentation s'apparentant à une « ontothéologie », SPINOZA y avait introduit « Dieu » en commençant par définir la « substance » dont il avait démontré qu'il ne pouvait y en avoir qu'une seule, infinie, dotée d'une infinité d'attributs et par laquelle tout ce qui est fini se conçoit. Dieu, cette substance unique, sera par ailleurs identifiée dans la quatrième partie comme n'étant rien d'autre que la « nature » : *Deus, sive natura*³ (Dieu, autrement dit la nature). Nous, êtres humains, « finis », limités, nous sommes, selon l'immanentisme de l'onthéologie spinoziste, des modes de cette substance ou nature, nous en sommes une partie. Il en va

¹ *Ethique* III, p. 201.

² P. Guenancia, *Lire Descartes*, p. 213.

³ *Ethique* IV, p. 336-337.

nécessairement de même s'agissant de nos affects, qui ne peuvent se concevoir autrement que par la nature. Non seulement ils ne constituent pas un défaut de la nature humaine, mais ils font partie de cette nature. C'est pourquoi il faut également renoncer à l'idée d'une volonté parvenant à domestiquer les affects, et là SPINOZA s'en prend directement à DESCARTES, marquant un écart important vis-à-vis de ce dernier. Si on les considère comme des vices, on sera enclin à se dire que « c'est de la faute de l'homme » s'il y cède. On peut voir chez DESCARTES cette responsabilité de l'homme dans l'usage, bon ou mauvais, qu'il fait de ses passions. Et l'on pourra même envisager la possibilité, pour l'homme, de disposer d'un pouvoir absolu sur ses propres affects, par l'exercice de sa seule volonté, que l'on imaginera infinie. SPINOZA, qui rejette tout ce qui pourrait suggérer que l'homme bénéficie d'un traitement « à part », privilégié, dans l'ordre de la nature, ne peut accepter cette idée de domestication des affects par la volonté, idée par ailleurs très liée à celle de libre-arbitre, qui pose la question de la « liberté », à laquelle SPINOZA s'est attelé en d'autres endroits, y compris dans l'*Éthique*⁴ : seule la « substance » unique peut être dite « libre », elle seule pouvant se déterminer elle-même à agir, donc nous ne pouvons pas nous déterminer nous-mêmes, par un exercice présumé « libre » de notre volonté, à agir de telle sorte que cela suffirait à dompter nos affects. Toute chose qui n'est pas Dieu, en fait, ne pourra être dite « libre » que par analogie ou par ignorance des causes qui la déterminent.

2. Les affects : de la passivité naturelle à l'activité

Plusieurs définitions des affects apparaissent dans la troisième partie de l'*Éthique*. L'une parmi les trois définitions inaugurales, qui les définit comme « les affections du corps, qui augmentent ou diminuent, aident ou contrarient, la puissance d'agir de ce corps, et en même temps les idées de ces affections⁵ », l'autre en clôture de cette troisième partie, qui définit l'affect ou « passion de l'âme », comme « une idée confuse, par laquelle l'esprit affirme une force d'exister de son corps, ou d'une partie de son corps, plus grande ou moindre qu'auparavant, et dont la présence détermine l'esprit à penser à ceci plutôt qu'à cela⁶ ». On retiendra de ces deux définitions cette idée que lorsque la puissance d'agir du corps augmente, celle de l'esprit augmente. De fait, contrairement à ce que suggérerait

⁴ Voir, par exemple : *Éthique*, I, déf. 7, p. 17 ; *Éthique*, I, prop. 17, coroll. 2, p. 47, *Éthique*, V, prop. 10, Scolie, p. 503

⁵ *Éthique*, III, déf. 3, p. 203.

⁶ *Éthique*, III, p. 331.

DESCARTES quant aux rapports qu'entretiennent le corps et l'esprit, à savoir qu'ils sont liés de telle sorte que lorsque le corps agit, l'âme pâtit et inversement, SPINOZA énonce que corps et esprit sont affectés parallèlement. La justification de ce parallélisme fait appel aux acquis des précédentes parties de l'ouvrage. De la substance infinie dont nous avons dit qu'elle était dotée d'une infinité d'attributs, il se trouve en effet que nous sommes en mesure de n'en saisir que deux, la pensée et l'étendue. Notre corps est ainsi affecté selon l'attribut « étendue », notre esprit selon l'attribut « pensée », sans qu'il y ait d'action de l'un sur l'autre. Il s'agit simplement pour nous de deux manières d'appréhender une même réalité : manière corporelle et manière spirituelle. Cette idée que lorsque le corps agit, l'esprit agit nécessairement, et que lorsqu'il pâtit, l'esprit pâtit, permet d'introduire une distinction importante que SPINOZA effectue entre affects passifs et affects actifs. En effet, si les affects qui diminuent notre puissance d'agir sont toujours des passions, certains affects, en augmentant notre puissance d'agir, vont participer d'une transition de la passivité à l'activité. Pour SPINOZA, les affects « passifs », qui sont ceux que l'on peut attribuer à des causes extérieures à nous et qui se réfèrent aux modifications que provoquent en nous nos différentes rencontres, ne diffèrent pas en nature des affects « actifs », qui sont ceux qui se rapportent à nous en tant que nous agissons, dont nous sommes nous-mêmes la cause. Il serait possible de développer des affects « actifs » *via* une progression. Cette progression n'étant pas élucidée dans la troisième partie de l'*Éthique*, on peut simplement ici suggérer de la mettre en relation avec la théorie spinoziste des genres de connaissance : pour le dire de manière très synthétique, SPINOZA hiérarchise les idées en fonction de la connaissance que nous avons de leur « cause prochaine », d'une inadéquation complète de notre connaissance de cette cause, à des idées de choses connues dans leur essence elle-même et donc à des connaissances parfaitement adéquates, avec un stade intermédiaire, le second genre de connaissance dans l'*Éthique*, le troisième dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, qui consiste en un stade de connaissance rationnelle où la causalité est encore imparfaitement saisie, avec notamment la possibilité de confondre effet et cause. Or, si les affects « passifs » sont toujours le fruit d'idées douteuses correspondant au premier genre de connaissance, certains, bien que provoqués par des causes extérieures à nous, vont augmenter notre puissance d'agir et donc favoriser le passage aux idées adéquates. Augmenter sa puissance d'agir correspondrait en ce sens à une évolution au sein des genres de connaissance dans la mesure où nous serions de moins en moins soumis au caractère médiat et changeant des idées nées de choses extérieures à nous. Ces affects, qui nous permettraient de quitter le premier genre de connaissance en

nous rendant nous-mêmes cause de leur génération, ce sont pour SPINOZA le désir et la joie. Le passage de la passivité à l'activité est cependant réservé aux développements ultérieurs de l'*Éthique*, et surtout à la cinquième et dernière partie qui éclaire et décrit l'aboutissement de cette conversion de la passivité à l'activité.

3. Genèse des affects primaires et dérivés : nous sommes des êtres désirants

« Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être⁷. » Principe vital ou « effort » en vue de la conservation de soi, le désir est pour SPINOZA ce qui anime chacun de nous en même temps que notre essence même. C'est le désir qui nous fait tendre vers les choses ou qui suscite en nous de la répulsion à leur égard. En effet, l'être désirant recherche ce qui va augmenter sa « puissance d'agir », et fuit ce qui la détruit. Or, les autres corps que nous rencontrons sont eux aussi mus par cet effort ou *conatus* que SPINOZA appelle « désir » lorsqu'il est appliqué à l'homme. Notre *conatus* peut ainsi s'accorder avec celui des autres corps ou « modes finis » et ces bons rapports de composition vont venir accroître notre puissance d'agir. Il peut aussi ne pas bien « composer » avec celui des autres, et ces mauvais rapports vont venir diminuer notre puissance d'agir, comme l'explique Denis Moreau :

« Les personnes, les objets et les événements qui contrarient cette tendance à persévérer dans l'être et à se développer sont alors compris comme mauvais, nocifs. Et sont spécialement mauvais les personnes, les objets et les événements qui non seulement contrarient ou diminuent cette capacité à persévérer dans l'être, mais encore risquent de l'anéantir : une maladie ou un poison qui empêchent le fonctionnement d'un organisme, un coup de poing, d'épée ou un choc violent (projectile, accident de voiture) qui le désorganisent en tant qu'organisme⁸. »

À partir de cette oscillation, en fonction de l'agent extérieur que nous rencontrons, entre augmentation et diminution de notre puissance d'agir et donc de notre *conatus*, nous pouvons dégager deux affects qui composent, avec le désir, les trois affects primaires dont SPINOZA montre ensuite « que tous les autres naissent de ces trois⁹ » : ce sont la joie et la tristesse. En effet, la joie est l'affect par lequel « l'esprit passe à une perfection plus

⁷ *Éthique*, III, prop. 6, p. 217.

⁸ D. Moreau, *Les voies du salut*, II, 6, p. 65.

⁹ *Éthique*, III, prop. 11, scolie, p. 223.

grande¹⁰ » et la tristesse celui par lequel « il passe à une perfection moindre¹¹ ». C'est à partir de ces affects que les autres vont pouvoir être pensés et articulés, et notamment deux affects, parmi les premiers des « secondaires », que DESCARTES avait quant à lui rangés du côté des passions primitives, à savoir l'amour et la haine qui ne sont rien de plus, chez SPINOZA, qu'une « joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure¹² », s'agissant de l'amour, une « tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure¹³ », s'agissant de la haine.

II. Mouvements affectifs et relations interindividuelles

1. Rôle de l'imagination et associations d'idées

Les affects étant indissolublement liés à ce qui les cause, cause extérieure à nous dans le cas des affects passifs, cause que nous serions nous-mêmes dans celui des affects « actifs », et la troisième partie traitant surtout des affects passifs, il y est majoritairement question de causalité inadéquate, en particulier à travers la dimension imaginative des phénomènes affectifs. L'association des idées est notamment mise en avant dans la proposition 14, où il est montré qu'une contiguïté entre des causes extérieures à nous et ayant occasionné certaines modifications corporelles (autrement dit, en vertu du parallélisme corps/esprit, ayant provoqué en nous tel ou tel mouvement affectif) liera par la suite les sentiments comme ont été liées ces modifications corporelles alors même que cette contiguïté peut être parfaitement accidentelle. On pourrait presque penser ici à un phénomène de type pavlovien, l'idée de répétition exceptée, avec réunion en un même endroit de deux stimuli d'une manière qui peut être aussi arbitraire que contingente, un aliment et un son par exemple, ou encore une personne et un paysage. De fait, alors qu'une chose, prise isolément, aurait pu nous rendre joyeux, elle pourra, si elle se trouve associée à une autre chose qui nous attriste, nous rendre non pas joyeux mais tristes lorsque nous y serons à nouveau confrontés. Cela parce que nous avons éprouvé de la tristesse et non de la joie face à ces deux choses précédemment rencontrées l'une avec l'autre, même si cette rencontre était purement fortuite. SPINOZA affirme ainsi que « n'importe quelle chose peut

¹⁰ *Ethique*, III, prop. 11, scolie, p. 223.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ethique*, III, déf. 6, p. 309.

¹³ *Ethique*, III, déf. 7, p. 311.

être par accident cause de joie, de tristesse ou de désir¹⁴ ». Les lois de l'association par contiguïté ne sont pas les seules à l'œuvre parmi les manifestations de causalité inadéquate dont attestent les phénomènes affectifs. En effet, nous sommes également soumis à des lois d'association par ressemblance. Ces associations par ressemblance consistent dans le fait que lorsqu'une chose présente une certaine ressemblance avec un objet qui nous affecte ordinairement de joie ou de tristesse, nous allons aimer ou haïr cette chose. C'est notamment de cette manière que naîtraient les sympathies ou les antipathies non fondées, les cas où nous nous sentirions spontanément à l'aise avec une personne comme ceux où nous pourrions nous dire, sans forcément pouvoir nous l'expliquer, « sa tête ne me revient pas ». Ces affinités et inimitiés spontanées ne sont en effet pas fondées puisque leur objet n'en est pas la cause efficiente. On remarque, avec ces différents affects provoqués par des associations non rationnelles, un phénomène temporel de répercussions sur les situations ultérieures d'affects éprouvés à tel instant dans tel contexte, ce qui, sans forcer l'interprétation jusqu'à y voir une préfiguration de l'« inconscient », témoigne au moins de l'incidence redoutable de cette causalité inadéquate, de ces idées « mutilées et confuses » qui sont le lot des connaissances du premier genre. D'ailleurs, l'imagination, qui appartient à ce plus bas degré de connaissance, conduit aussi l'homme à projeter dans le temps des images nées de ses idées douteuses. Ce sont ces projections qui alimentent, par exemple, l'espoir et la crainte, respectivement « joie » et « tristesse » inconstantes nées de « l'image d'une chose future ou passée¹⁵ » dont nous doutons de l'issue.

2. *Imitatio affectuum*

Selon SPINOZA, l'imitation constitue une propriété fondamentale des affects, propriété à l'œuvre dans notre relation à autrui. C'est par elle que nous éprouvons de la pitié, qui consiste en une « imitation des affects » se rapportant à la tristesse, à savoir « une tristesse qu'accompagne l'idée d'un mal arrivé à un autre que nous imaginons semblable à nous¹⁶ ». C'est par elle que nous éprouvons de l'émulation, qui « n'est rien d'autre que le désir d'une certaine chose qu'engendre en nous le fait que nous imaginons que d'autres, semblables à nous, ont le même désir¹⁷ ». C'est également par elle que nous éprouvons « de la faveur pour qui a fait du bien à notre semblable, et, au contraire, de l'indignation contre qui a fait

¹⁴ *Ethique*, III, prop. 15, p. 227.

¹⁵ *Ethique*, III, prop. 18, scolie, p. 235.

¹⁶ *Ethique*, III, déf. 18, p. 315.

¹⁷ *Ethique*, III, prop. 27, scolie, p. 245.

du mal à notre semblable¹⁸ ». La relation transitive de la proposition « les amis de mes amis sont mes amis » ne s'expliquerait pas autrement. Que faut-il comprendre par ce « semblable à nous » ? En réalité, ce phénomène de mimétisme, qui s'inscrit dans une démarche globale de caractérisation des affects que l'on pourrait à bon droit qualifier de « psychologique » au sens fort d'une description « scientifique » de la vie de l'esprit, relève d'un processus en apparence assez « mécanique ». Après avoir traité des affects qui naissent en nous à propos d'objets externes, SPINOZA décrit les affects qui naissent en nous à partir de la conduite de quelqu'un d'autre à l'égard de ces objets. Pour lui, ces affects proviennent du fait que la personne que nous rencontrons nous ressemble, ou, et cela suffit à susciter les mouvements affectifs, du simple fait que nous *l'imaginons* « semblable à nous ». Ainsi, si nous imaginons que quelqu'un qui nous ressemble éprouve un affect, nous éprouvons par imitation un affect semblable au sien, même si nous ne ressentons jusqu'alors rien de particulier à l'égard de cette personne, aucun sentiment prédéterminé. Imaginer les affects de quelqu'un, c'est ainsi les éprouver d'emblée. Il n'est ni question d'altruisme, altruisme qui supposerait une forme d'intention non décelable dans cet effet de « miroir » affectif, ni de comparaison, laquelle traduirait le concours d'une rationalité dont les affects sont, on le rappelle, en grande majorité dépourvus. L'imitation des affects est plus proche de la « contagion » : ce qui est éprouvé ou ce que nous croyons être éprouvé par l'autre, notre pair, notre ami, celui qu'en quelque façon nous jugeons « semblable », va produire un mouvement affectif en nous qui va augmenter ou diminuer notre puissance d'agir. On peut tirer un certain nombre de conséquences de ce phénomène mimétique. Il peut notamment être à l'origine d'effets de renforcement ou d'affaiblissement d'affects. Ainsi, si nous imaginons que quelqu'un aime ce que nous-mêmes nous aimons, notre amour de l'objet aimé s'en trouvera renforcé. La haine sera augmentée par la haine réciproque. En somme, si l'affect n'était pas déjà présent en nous, il naîtra du simple fait que l'autre l'éprouve. Mais s'il était présent, il sera renforcé. Un autre effet de l'imitation consiste en la production d'affects instables, prompts à se convertir l'un en l'autre. Si nous imaginons, par exemple, que quelqu'un de semblable à nous hait ce que nous aimons, notre affect initial, l'amour, entre en conflit avec celui né de l'imitation, la haine. Or, si ni l'amour ni la haine ne prennent l'ascendant sur l'autre pour aboutir à une fixation, nous nous retrouvons en situation de « flottement de l'âme », de ballottage entre affects. Ces situations de « flottement », de *fluctuatio animi*, sont très courantes et naturelles puisque les affects que

¹⁸ *Ethique*, III, prop. 22, scolie, p. 239.

provoquent en nous des causes extérieures à nous sont toujours des « idées douteuses », ces causes extérieures étant par ailleurs continuellement sujettes au changement. La convertibilité ou interchangeabilité de l'amour et de la haine en est un exemple, celle de l'espoir en crainte en est un autre, qui revêt une importance particulière dans d'autres situations que celles détaillées dans la troisième partie de l'*Éthique*, telles que la superstition et ses conséquences. Encore un autre effet que l'on peut imputer à l'imitation : si nous imaginons que celui qui nous ressemble tire de la joie d'une chose, nous désirons cette chose même si ce n'était pas le cas auparavant. Mais s'il s'agit d'un objet qu'un seul de nous deux peut posséder, le même mouvement affectif qui fait que nous désirons la chose par imitation va nous conduire à vouloir en déposséder l'autre. Certains plaisirs, certains biens, impliquent une exclusivité de la jouissance ou de la possession. On peut peut-être, dès lors, mieux comprendre le fait que nous sommes enclins à la pitié envers les malheureux et à la jalousie envers les heureux.

Conclusion : un changement possible de la dynamique affective ?

Parce que nous recherchons naturellement ce qui va accroître notre puissance d'agir, et parce que cette augmentation s'opère d'abord dans des circonstances favorables de « bonne composition » entre nous-mêmes et les êtres et objets qui nous entourent, nous souhaiterions que les autres désirent, aiment et haïssent ce que nous-mêmes nous désirons, aimons, haïssons. Cette aspiration semble néanmoins d'autant plus compromise que, comme le précise SPINOZA, un même affect diffère d'un individu à l'autre. Il y aurait ainsi une certaine subjectivité des affects en vertu de laquelle, sur la base des mêmes mécanismes d'engendrement, ils seraient en réalité éprouvés différemment par chacun. Les affects diffèreraient entre deux hommes autant qu'ils diffèrent entre eux sous d'autres aspects, au même titre mais sans doute de manière moins saillante, que les affects des hommes diffèrent de ceux des animaux non rationnels : comme les « désirs et les appétits des insectes, des poissons et des oiseaux doivent être chaque fois différents [...] la différence, non plus, n'est pas mince entre le contentement qui, par ex., mène l'ivrogne, et le contentement que possède le Philosophe¹⁹ ». Les antagonismes qui se manifestent entre nos affects et ceux des autres peuvent ainsi surgir et des discordances dont on a précédemment vu les mécanismes, et des différences interindividuelles dans la manière même d'être

¹⁹ *Éthique*, III, prop. 57, scolie, p. 299.

affecté. Ces antagonismes sont par ailleurs toujours sous-jacents, toujours susceptibles de se manifester dans les rapports entre les hommes aussi longtemps qu'ils en restent à des idées « mutilées et confuses », autrement dit aussi longtemps qu'ils restent assujettis à leurs passions. Ce que laisse entrevoir la dynamique passionnelle, ce sont des rapports de domination et de dépendance. On peut en outre soupçonner, s'agissant de cette servitude que constitue notre soumission aux passions, qu'elle peut être vécue avec une certaine complaisance plutôt que nous ne la combattons. D'où l'intérêt, pour nous, de l'*Éthique*, qui nous oriente vers cet effort, vers cet objectif qui serait de nous arracher à la passivité.

Bibliographie

DELEUZE Gilles : *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris : PUF, 1970, rééd. Les éditions de minuit, 1981, 4e éd. 2003.

GUENANCIA Pierre : *Lire Descartes*, Paris : Gallimard, Folio Essais, 2000.

JAQUET Chantal : *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris : PUF, « Quadrige manuels », 2004.

MOREAU Denis : *Les voies du salut*, Montrouge : Bayard, 2010.

MOREAU Pierre-François : *Spinoza et le spinozisme*, Paris : PUF, « Que sais-je ? », 2003, 3e éd. 2009.

SÉVERAC Pascal, « Passivité et désir d'activité chez Spinoza ». In F. Brugère et P.-F. Moreau (éd.), *Spinoza et les affects*, Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998.

SPINOZA, B. de : *Éthique* (1677), trad. B. Pautrat, Paris : Seuil, 1988, 3e éd. 1999.